

Journal

für Konflikt- und Gewaltforschung

Journal of Conflict and Violence Research

Vol. 5, 2/2003

Pénélope Larzillière

Palästinensische „Märtyrer“: eine vergleichende
Analyse über Selbstmordattentäter

[Palestinian "Martyrs": A Comparative Study of Suicide
Bombers]

<http://www.uni-bielefeld.de/ikg/jkg/2-2003/larzilliere.pdf>

Pénélope Larzillière

Palästinensische „Märtyrer“: eine vergleichende Analyse über Selbstmordattentäter*

„Applaus und Wutausbrüche erschallten während der Beerdigung der Al-Aqsa-Märtyrer. Wut entbrannt skandierte eine Gruppe, dass Blut als Rache vergossen und so die Beleidigung der Gemeinschaft rein gewaschen werden sollten. Ich applaudierte dieser Gruppe, aber ich verriet nicht, dass ich die Ehre der Rache herbeiführen würde.“¹ Dieser Text stammt aus dem Testament eines palästinensischen Studenten, der ein Selbstmordattentat in Netanya am 1. Januar 2001 ausführte.

Während der ersten Intifada wurden keine Selbstmordattentate verübt. Erst im April 1993, kurz vor den Osloer Verträgen im September 1993, kommt es bei den Palästinensern zu diesem Phänomen. Der historische Ursprung ist bekannt: Während der Vertreibung in den Libanon haben die Mitglieder der Organisationen Hamas und Islamischer Dschihad die entsprechenden Methoden von der Hisbollah-Organisation gelernt.² Jedoch muss man vor allem den ideologischen Kontext beachten, der die Ausbildung von Freiwilligen für – so die palästinensische Terminologie – „Märtyrer-Operationen“ ermöglicht. Aus dieser Perspektive heraus werden im folgenden Text zwei Ziele verfolgt: In einem ersten Schritt gilt es, das soziale Profil der „Märtyrer“ näher zu bestimmen. Dann erfolgt in einem zweiten Abschnitt eine Untersuchung der Logik, die hinter dem „Märtyrertum“ steht. Dafür werden die Diskurse der Akteure selbst und die der palästinensischen Gesellschaft über die Selbstmordattentäter analysiert. Es scheint mir dabei von Interesse, einen Vergleich mit dem Phänomen des Märtyrertums im Iran vorzunehmen. Farhad Khosrokhavar und Eric Butel haben in ihren Arbeiten

* Übersetzung aus dem Französischen von Nikola Tietze.

¹ Testament von Hâmad Abu Hajla, Student in Nablus, Mitglied der Organisation Hamas und Selbstmordattentäter vom 1. Januar 2001 in Netanya, wo 55 Verletzte zu beklagen waren.

² Im Dezember 1992 wurden 415 Islamisten von der israelischen Regierung in den Südlibanon ausgewiesen. Im März 1993 konnten sie auf Druck der Amerikaner nach und nach zurückkehren.

die Grundmuster des iranischen Märtyrerprinzips untersucht, die ich hier für meine Fragestellung aufnehme und mit dem palästinensischen Diskurs in Beziehung setze (vgl. Khosrokhavar 1995; Butel 2001). Anhand der Gemeinsamkeiten bzw. der Unterschiede zwischen diesen beiden Beispielen sollen bestimmte Identitätskonfigurationen aufgezeigt werden, die als typisch, d. h. losgelöst von jeglicher geographischer Verortung, für das Märtyrerphänomen angesehen werden können.

Jedoch benötigt die Analyse zunächst einmal eine Klarstellung hinsichtlich des Begriffs „Märtyrer“ (*shahid*). Das Wort *shahid* wird von den Palästinensern gebraucht, um ohne Unterscheidung jedes Opfer im Konflikt gegen Israel zu bezeichnen: sowohl die Familien, die bei israelischen Bombardierungen umkommen, als auch die Selbstmordattentäter. Im Folgenden wird der Begriff jedoch nur in seiner Bezeichnung für Letztere gebraucht. Mir geht es darum, den Sinn zu rekonstruieren, den die Palästinenser diesen Taten geben. Deshalb werden die Worte „Märtyrer“ und „Märtyrer-Operation“ übernommen. Mir ist dabei bewusst, dass diese Attentate in der westlichen Welt ohne Einschränkung verurteilt und als „terroristisch“ qualifiziert werden. In der arabischen Welt sind im Übrigen auch kritische Stimmen zu vernehmen, und zwar in manchen Fällen sogar im Namen des Islams bzw. als Kritik an der schlechten Auslegung der islamischen Tradition, die die Märtyrer vornehmen. So hat es zum Beispiel der saudi-arabische Mufti Shaikh Abd al-Aziz al-Shaikh abgelehnt, den Selbstmordattentaten einen wie auch immer definierten religiösen Charakter zu geben. Der Mufti Mohammed Sayyid Al-Tantawi der Al-Azhar Universität in Kairo sieht das Märtyrertum nur dann als erlaubt an, wenn gegnerische Kämpfer und keine Frauen und Kinder getroffen werden. Im Folgenden geht es jedoch weder um theologische noch um normative Interpretationen. Ich beschäftige mich ausschließlich aus soziologischer Perspektive mit dem Phänomen.

Die Reflexion über den Märtyrer-Diskurs besitzt eine empirische Schwierigkeit. Interviews mit Kandidaten für ein Selbstmordattentat sind schwer zu bekommen. Angesichts dieses Problems muss der Wissenschaftler auf sekundäre Quellen zurückgreifen, deren Herkunft und Zustand jedoch klar bestimmt werden müssen. So wie die Organisation der Bassidji im Iran veröffentlichen die Brigaden der Iz ad-Dîn al-Qassâm (militärischer Arm des Hamas) und der Islamische

Djihad die Testamente der Märtyrer erst nach den Operationen.³ Diese Dokumente sind zwar mit Vorsicht zu behandeln, weil sie von den Organisationen überarbeitet worden sein könnten, aber dennoch lässt sich ein persönlicher Charakter aus ihnen herauslesen, weil die Formulierungen und Ausführungen von einem zum anderen Testament variieren. Interviews mit den Angehörigen und Freunden eines Märtyrers ermöglichen es, sein soziales Umfeld zu untersuchen. Außerdem erlauben Gespräche mit Steinewerfern und in der Al-Aqsa-Intifada engagierten jungen Leuten, Bilder über das Märtyrertum herauszuarbeiten, die in der palästinensischen Jugend allgemein zirkulieren. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass der Diskurs der Märtyrer weitgehend von in der zweiten Intifada engagierten Leuten (die im Übrigen eine Minderheit unter den jungen Palästinensern darstellen) übernommen wird. Sie konstruieren darüber einen Sinn für das Risiko und die Gefahr und erklären sich todesbereit, ohne ihren eigenen Tod gezielt geplant zu haben.

Der Märtyrer-Diskurs kann also verschiedene Bedeutungen haben. So kann man getötet und zum Märtyrer werden, weil man einen Stein geworfen hat oder einfach, weil man zu einem falschen Zeitpunkt am falschen Ort war. Der Grad der Gefahr ist so hoch, dass der Satz „ich will sterben“ sozusagen zu einer notwendigen Vorbereitung für das persönliche Engagement wird. Der Ausspruch bedeutet also eher: „Ich bin bereit zu sterben, aber ich treffe ein Maximum an Vorsichtsmaßnahmen für mein Überleben“. Allerdings kann in manchen Fällen dieses „Ich will sterben“ auch von der Tatsache begleitet sein, die minimalsten Schutzmaßnahmen aufzugeben. Hier handelt es sich dann um einen Märtyrer-Diskurs, den ich als nihilistisch bezeichne.

³ Bassidji ist die iranische Bezeichnung für die jungen Menschen, die in vollem Bewusstsein der Lebensgefahr und damit in der Selbstbezeichnung als „Märtyrer“ in die Minenfelder während des iranisch-irakischen Kriegs gelaufen sind. Vor ihrem Einsatz verfassten sie Testamente.

1. Das soziologische Profil der Märtyrer: Die Differenzierung der Gruppe der Attentäter

Die Frage stellt sich immer wieder, ob ein soziologisches Profil der palästinensischen Märtyrer definiert werden kann. Shin Beth, der israelische Geheimdienst, zeichnet den Prototyp folgendermaßen: ein junger, unverheirateter Mann im Alter zwischen 18 und 22 Jahren, der aus einer armen Familie und im Allgemeinen aus einem der Flüchtlingslager stammt und nicht der Älteste einer Geschwisterschaft ist.⁴ Das Problem ist nur, dass eine sehr breite Gruppe der Palästinenser unter diese Kategorien fällt und nicht alle zu Selbstmordattentätern werden. 50% der Bevölkerung der palästinensischen Gebiete (Gaza-Streifen, Westbank und Ost-Jerusalem: 3.150.000 Personen) leben unter der Armutsgrenze,⁵ 16% leben in Flüchtlingslagern⁶ und 21% sind zwischen 15 und 25 Jahren alt.⁷ Auf der anderen Seite gibt es eine bemerkenswerte Anzahl von Märtyrern, die nicht in diese Kategorien passen. Es ist also zu einfach, wenn man z. B. behauptet, dass ausschließlich unter den Benachteiligten und Perspektivlosen rekrutiert wird. Einer der Attentäter von Beit Lid (1995) hatte gerade eine feste Anstellung als Krankengymnast bekommen (vgl. Lemarchand/Radi 1996, 47). Ein anderer Attentäter aus Gaza vom Oktober 1994 hatte kurz vorher das Angebot seines Bruders ausgeschlagen, der ihm ein Studium in Deutschland finanzieren wollte. Er hinterließ eine Frau und zwei Kinder.⁸ Im Laufe der Al-Aqsa-Intifada sind neue Gruppen ganz unterschiedlicher sozialer Herkunft unter den Ausführenden von Märtyrer-Operationen zu finden. Ein älterer Familienvater, der aus Gaza stammt und Busfahrer in Israel war, fuhr z. B. seinen Bus in der Nähe von Tel Aviv in eine Menge. Eine Mutter aus Nablus hin-

⁴ So der Sprecher des Verteidigungsminister Yarden Vatikai, *Khaleej and Times*, 30.01.2002. Ihre Position hat sich aber geändert: *"Indeed, a survey by Israel's national security service of Palestinian suicide bombers has concerned Israeli officials precisely because it identified no particular pattern. All the suicides and would-be suicides have been Muslim, and most have been unmarried, but their ages and levels of education vary."* (Bennet 2002)

⁵ Wirtschaftsbericht der UNSCO (Frühjahr 2001) (<http://www.arts.mcgill.ca/mepp/unsco/spring2001.doc>).

⁶ Palestine Economic Policy Research Institute (Mai 2001): *Social Monitor*, 4, pp. XI.

⁷ Palestinian Central Bureau of Statistics (1996): *The Demographic Survey of West-bank and Gazastrip*; Ramallah.

⁸ Interview mit dem Bruder, Oktober 1999.

terlegte ein Waschmittelpaket mit Sprengstoff in einem Busbahnhof von Jerusalem. Ein israelischer Palästinenser aus Haifa wurde zu einem Kamikaze nach einer abgeschlossenen Ausbildung in Djenin.

Das Phänomen der Märtyrer beschränkt sich also nicht auf eine bestimmte soziale Schicht, sondern das Spektrum betroffener sozialer Gruppen wird immer größer. Ein Kriterium kann jedoch festgehalten werden: Die Mehrheit der Märtyrer kommt aus einem Flüchtlingslager. Die Bedingungen in den Flüchtlingslagern verweisen aber eher auf ein bestimmtes materielles und ideologisches Umfeld als auf eine Schichtzugehörigkeit. Ein Märtyrer kann im Lager durchaus zu denen gehören, die „es geschafft haben“ und einen Arbeitsplatz gefunden haben. Die Flüchtlingslager vereinigen eine Bevölkerung, die ärmer ist als der Durchschnitt der Palästinenser und mit extrem schwierigen Lebensbedingungen konfrontiert ist. Sie sind aber auch „Orte der Erinnerung“ für die spezifische Erfahrung der Jahre 1948 und 1967.⁹ Das breite Spektrum der sozialen Gruppen, die sich von dem Märtyrer-Diskurs angesprochen fühlen, zeigt, dass sich Hoffnungslosigkeit verbreitet hat und in pessimistische Zukunftsvorstellungen über die palästinensische Gesellschaft mündet. Sicherlich existieren persönliche Motivationen und Umstände, die für die Entscheidung zur Tat eine Rolle spielen und nicht abgestritten werden sollten. Aber hier geht es zunächst einmal darum, die soziale Logik des Diskurses und seiner Einschreibung in die palästinensische Identität zu rekonstruieren, was – wie in der Einleitung angekündigt – über den Vergleich mit den iranischen Märtyrern geschehen soll.

⁹ Das Jahr 1948 zeichnet sich durch drei Konflikte aus, die zu einer ersten Flüchtlingswelle führen (750.000 Flüchtlinge): die Zuspitzung der jüdisch-arabischen Spannungen nach der UNO-Resolution von 1947 über die territoriale Aufteilung, die zionistische Offensive – die dem Plan Dalet im April/Mai 1948 folgt – und die kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen Israel und den Arabern, die als Konsequenz der Offensive zu verstehen sind. Die Erinnerung an dieses Jahr wird bei den Palästinensern mit dem Begriff „al Nakba“ (die Katastrophe) zusammengefasst.

1967, als das Jahr der Niederlage (al Naksa) bezeichnet, markiert eine weitere Auswanderungswelle der palästinensischen Bevölkerung nach dem israelisch-arabischen Krieg und der Besetzung der Westbank und dem Gaza-Streifen. Es handelt sich um 300.000 Flüchtlinge, von denen 100.000 schon einmal 1948 das Land verlassen haben (Picaudou 1997, 111–114 u. 155).

2. Vergleich zwischen dem iranischen und dem palästinensischen Diskurs¹⁰

Das iranische Märtyrertum steht in engem Zusammenhang mit einem Nationalismus, der den „patriotischen“ Kampf sakralisiert. Die jungen Kämpfer, die zum Sterben bereit sind, sind ein grundlegendes Mittel, um diesen Kampf zu legitimieren. Hier sei kurz angemerkt, dass eine solche Sakralisierung durch das Hervorheben von todesbereiten Kämpfern ein verbreitetes Charakteristikum nationalistischer Kriege ist.¹¹ Allerdings muss dies, so Farhad Khosrokhavar, für das Märtyrertum im Iran differenziert und in zwei Phasen voneinander unterschieden werden. Die erste betrifft den Umsturz des Schahs und den Anfang des Krieges gegen den Irak. Hier handelt es sich um einen triumphierenden Märtyrer-Diskurs, der zur Zerstörung des Feindes aufruft und quasi von der gesamten iranischen Bevölkerung getragen wird. Ab 1982 wird das Scheitern der islamistischen Revolution sichtbar und die zweite Phase beginnt. Von da an wird der Märtyrer-Diskurs zu einem Diskurs der Selbstzerstörung. Er beinhaltet den Willen, den schuldigen Körper zu zerstören, der das Scheitern der Revolution zu verantworten hat und der von den als schlecht und antagonistisch zu den islamischen Normen erlebten westlichen Werten gezeichnet ist. Der Märtyrer-Diskurs wird intimistisch und beruht mehr und mehr auf der detaillierten Beschreibung der eigenen körperlichen Zerstörung.

Der sakralisierte Nationalismus ist sicherlich ebenfalls der Rahmen für die Herausbildung des palästinensischen Diskurses über das Märtyrertum. So findet man das oben für den Iran beschriebene Schema wieder. Die Fähigkeit, sich dem Tod hinzugeben, hat die Funktion, die nationalen Werte, für die man kämpft, zu legitimieren: „Wir, wir sind fähig, uns für unseren Kampf zu opfern, weil es unsere Erde ist ... Die Juden, sie hängen zu sehr an ihrem Leben. Denn sie wissen nicht, warum sie kämpfen.“¹² Der Diskurs – wie in der ersten Märtyrer-Phase im Iran – ist triumphalistisch, ruft zur

Rache und zur Zerstörung des Feindes auf. Allerdings finden sich auch Elemente, die eher an die von Farhad Khosrokhavar beschriebene zweite Phase erinnern, wenn es um das Gefühl eines Scheiterns – insbesondere hinsichtlich der Einheit der Gesellschaft und ihres Verhältnisses zu den westlichen Werten – geht.

Das Märtyrertum wird in seiner Thematik zunächst einmal als eine Waffe der Armen präsentiert, die ihre Opferbereitschaft in ein Kampfmittel umformen. Hinsichtlich der Machtverhältnisse, die sich die Entwicklung der israelischen Regierungspolitik zum Spiegel nimmt, bezeichnen die Palästinenser das Märtyrertum als eine „Atombombe der Armen“, die als einzige Waffe den Kampf zu ihren Gunsten entscheiden kann. Der israelische Rückzug aus dem Libanon bestätigt sie in ihrer Vorstellung, dass allein eine solche Sprache der Gewalt von den Israelis verstanden wird. Die islamistischen Organisationen verkünden denn auch, dass diese Verzweiflungswaffe die einzige ist, die das Machtverhältnis umdrehen und den Feind in wirkliche Gefahr bringen kann. „Wir haben nur diese Möglichkeit; denn wir besitzen weder Bomben, Panzer, Raketen noch Flugzeuge und Hubschrauber.“¹³ Aus dieser Perspektive handelt es sich bei den Selbstmordattentaten also um eine Angriffs- und um eine Verteidigungstaktik.¹⁴ Als am 14. August 2001 israelische Panzer nach Djenin einfuhren und nach einigen Kämpfen und Bombardierungen in die Richtung des Flüchtlingslagers vordrangen, postierte sich eine Gruppe von etwa zehn Persönlichkeiten des Lagers (und eben nicht nur Islamisten) mit Dynamit um die Taille gebunden am Lagereingang und wartete auf die Panzer. Die zu hörenden Worte waren ausschließlich militärisch-strategischer Natur: „Ich hatte nur eine Idee im Kopf: die Panzer dürfen nicht in das Lager einfahren.“¹⁵

Das Märtyrertum besitzt also eine strategische Funktion, die grundlegend für die Außenwirkung – gegenüber Israel – und für die inneren Machtverhältnisse gegenüber der palästinensischen Autonomiebehörde ist. Wenn die Islamisten Märtyrerkandidaten präsentieren können, besitzen sie ein wirksames Mittel für die Legitimation ihrer innenpolitischen Rolle und können die von ihnen als „Kol-

¹⁰ Der Begriff „Diskurs“ wird im Folgenden für die Gesamtheit aller mündlichen und schriftlichen Texte, die zum „Märtyrertum“ aufrufen, verwandt.

¹¹ Unter den vielen Beispielen dafür sei auf folgende Passage aus einem bekannten französischen patriotischen Lied verwiesen: „Die Republik ruft uns, (...) ein Franzose muss für sie leben, für sie muss ein Franzose sterben.“

¹² Nablus: 19jährige Frau, die im ersten Jahr Wirtschaftswissenschaft an der Offenen Universität Al Qods studiert, Interview im Dezember 2000.

¹³ Shaikh Abdallah Shami, ein Führer des Islamischen Dschihad im Gaza-Streifen, in einem in ABC veröffentlichten Interview, 21. August 2001.

¹⁴ In dieser Hinsicht wird der palästinensische „Märtyrer-Diskurs“ vor allem als ein Mittel des Nationalismus deutlich, der sich auf die islamistische Ideologie aufлагt und damit letztendlich die politische Stoßrichtung verändert.

¹⁵ Interview mit einem Führer des Islamischen Dschihad in Djenin, September 2001.

laboration" bezeichnete Zusammenarbeit der Autonomiebehörde mit Israel in Frage stellen. Darüber hinaus besitzt die Opferung des Lebens einiger Mitglieder der Gruppe eine Integrationsfunktion für die gesamte palästinensische Gesellschaft im nationalen Kampf. Die Kritik wird für diejenigen, die sich von dieser Form des Kampfes distanzieren wollen, immer schwieriger, weil sie einer Verleugnung derjenigen gleich kommt, die ihr Leben geopfert haben. Ein solches Lossagen von den Märtyrern wird umso weniger akzeptiert, als die nationalistischen Prinzipien der Selbstmordattentäter auf weitgehende Zustimmung in der Bevölkerung treffen.

Die Eingliederung des Märtyrers in eine globale Kampfstrategie gegen Israel gibt dem Märtyrertum vor allem eine offensive Eigenschaft, die nichts von Selbstzerstörung besitzt. Hierin liegt eine Erklärung für die grundlegenden Unterschiede zu den Testamenten der iranischen Märtyrer. Man findet keine Beschreibung der eigenen Zerstörung in den palästinensischen Testamenten.

Ein charakteristischer Aspekt in Testamenten iranischer Märtyrer ist das Insistieren auf den Modalitäten der Zerstörung der eigenen Körperlichkeit. Lange Passagen sind Bildern über den zerstörten Körper gewidmet: „Wenn ich zum Märtyrer werden kann, dann wünsche ich vor Gott mit einem blutigen Gesicht und einem zersplitterten Körper zu erscheinen.“¹⁶

Bei den palästinensischen Märtyrern ist dieses Element vollkommen unbekannt. Autoren von Testamenten verweisen selten auf die eigene Zerstörung. Wenn sie erscheint, dann immer in Bezug zu dem offensiven Diskurs gegen den Feind: „Ich werde meine Knochen wie Splitter in die Brust der Gehassten stoßen.“¹⁷ Deutlich tritt hier der Unterschied der palästinensischen Märtyrer gegenüber der selbstzerstörerischen Dimension des oben zitierten iranischen Testaments hervor. Das Schuldgefühl, das iranische Märtyrer in die Selbstzerstörung geführt hat, existiert bei den Palästinensern nicht. Die iranischen Märtyrer werfen jede Möglichkeit, ihren charismatischen Führer Khomeini zu kritisieren, so dass das Scheitern der Revolution also nur von ihrem eigenen mangelnden Engagement herrühren kann: In ihren Augen haben sie nicht genug getan, sich nicht genug für die gerechte Sache aufgeopfert. Auch wenn interne

und externe Feinde als Gründe für die Situation im Iran genannt werden, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass der Islam durch die Revolution an die Macht gekommen ist und so alle Mittel für den Erfolg auf seiner Seite hat. Politik und Religion sind in einer globalisierenden Weltanschauung bei den iranischen Märtyrern ineinander fusioniert. Das Fehlen der Differenzierung führt gerade dazu, dass der ausbleibende politische Erfolg des Regimes sämtliche Aspekte des Lebens betrifft. Aus dieser Perspektive heraus geben sich die Märtyrer die Verantwortung für das Scheitern der revolutionären Ziele, und zwar eine totale Verantwortung, der nur noch der Wille zur Zerstörung des eigenen – das Scheitern zu verantwortenden – Körpers entgegen gehalten werden kann.

Im Falle der Palästinenser kann ein solches Schuldgefühl nicht entstehen, weil die islamistischen Organisationen in der Opposition und nicht an der Macht sind. Die Fusion von Politik und Religion hat also nicht stattgefunden. Ein islamistischer Staat, der die politische und religiöse Sphäre miteinander verschmelzen könnte, ist nicht ausgerufen worden. Wenn es ein Scheitern gibt, dann das Scheitern der ersten Intifada, die nach dem Misserfolg der Osloer Verträge nur noch in negativen Termini interpretiert wird. Für die meisten jungen Palästinenser handelt es sich hier in der Tat um ein Scheitern, aber ein Scheitern, das sich auf die Politik beschränkt. Die Repression der Islamisten, die den Kampf nach den Verträgen von Oslo weiterführen, machte in ihren Augen die Verteilung der Verantwortlichkeiten deutlich. Nicht die Islamisten sind für das Ausbleiben einer palästinensischen Staatsgründung und Befreiung von der israelischen Besatzung schuldig, sondern diejenigen, die nach der Einführung der Autonomiebehörde den Kampf „verraten“ haben. In der palästinensischen Konfiguration ermöglicht somit die religiöse Sphäre, dem politischen Scheitern zu entkommen. Das Konzept des *djihad* wird in diesem Zusammenhang zu einem Mittel, den Kampf in eine millenaristische Zeitvorstellung einzuschreiben, in der Israel eine unbedeutende Dauer von 50 Jahren darstellt.

¹⁶ Testament von Sheybani, Keyhan, 5. Dezember 1984, zitiert nach Khosrokhavar 1995, 235.

¹⁷ Testament von Hâmad Abu Hajla, zitiert nach ebd.

3. Die palästinensischen Selbstmordattentäter: interne und externe Strategien und das Rekrutierungsfeld

Es ist also kein Zufall, wenn die Form des Märtyrertums als Angriffs- und Verteidigungsmodus zum ersten Mal im April 1993 bei den Palästinensern auftaucht. Wie einleitend schon erwähnt, hatten die aus dem libanesischen Exil zurückkehrenden Mitglieder des Hamas und islamischen Djiha von den Hisbollah-Kämpfern die entsprechenden Techniken gelernt. Außer diesem historischen und technischen Aspekt verdeutlicht die Übernahme der Selbstmordattentate durch die islamistischen palästinensischen Organisationen jedoch auch die Verknüpfung der oben beschriebenen internen und externen Kampfstrategie mit einem Rekrutierungsfeld, das sich aus einer verbitterten und hoffnungslosen Jugend zusammensetzt.

Während der ersten Intifada mobilisierte sich die Bevölkerung für einen Kampf, an dessen Erfolg sie glaubte. Sicherlich waren Opferbereitschaft und Engagement hier von Bedeutung. Die nationalistischen Lieder dieser Zeit verweisen ohne Unterlass auf den Tod und das Märtyrertum. Jedoch war die Erfahrung des Scheiterns der ersten Intifada und der Zeit nach Oslo, die jegliche Hoffnung auf die Realisierung eines lebensfähigen palästinensischen Staates bei den jungen Palästinensern zerstört hat, notwendig, um zu den Selbstmordattentaten zu kommen.

Die Phase nach den Osloer Verträgen hat sich hinsichtlich der Hoffnungen nationaler Autonomie als besonders traumatisierend herausgestellt. Das Scheitern wird von den jungen Palästinensern auf einer doppelten, einer internen und einer externen, politischen Ebene benannt und führt zu Bitterkeit und Frustration. Auf der innenpolitischen Seite hat sich der Staatsembryo, für den sie gekämpft hatten, und der ihre Ideale verwirklichen sollte, als ohnmächtig und weitgehend korruptiert herausgestellt. Auf der außenpolitischen Ebene – den Beziehungen mit Israel – ist die Besatzung weiterhin im Alltag spürbar; denn Straßensperren und Verkehrsverbote haben sich vervielfältigt. Die Kolonisierung und die Zerstörung der Häuser setzen sich fort. Die Palästinenser fühlen sich nach wie vor der israelischen Armee ausgeliefert. Die Besatzung ist eine entscheidende Erfahrung, weil sie das ausschlaggebende Kriterium für die Beurteilung der Lage bei den jungen Palästinensern ist, die sich kaum von dem Auf und Ab der diplomatischen Verhandlungen betroffen fühlen.

Auch wenn die Feststellung über das Scheitern der ersten Intifada und einer palästinensischen Staatskonstruktion allgemein verbreitet ist, so geht sie nicht zwingend in ein bedingungsloses Engagement im Kampf der Al-Aqsa-Intifada über. Die jungen Palästinenser glauben nicht an einen kurzfristigen Sieg in dem aktuell geführten nationalen Kampf. Ihnen fehlt es an Führern, Strategien und effizienten Methoden. Vor allem haben sie die Befürchtung, dass die palästinensische Autonomiebehörde im Kontext der Sicherheitskooperationen mit Israel Namen von Kämpfern verraten könnte. Konfrontiert mit dem Widerspruch zwischen Unterstützung der Ziele des Kampfes und der Skepsis gegenüber seinen kurzfristigen Ergebnissen, unterstützen die jungen Palästinenser die Al-Aqsa-Intifada auf der Ebene ihrer Prinzipien und als Diskurs. Die tatsächliche Mobilisierung bleibt allerdings begrenzt (vor allem wenn man einen Vergleich mit der ersten Intifada vornimmt).

Einige wenige Palästinenser – die Märtyrer – wählen einen Ausweg aus dem ambivalenten Verhältnis zu den aktuellen Konflikten, indem sie den Kampf transzendieren und in eine religiöse Raum- und Zeitvorstellung verlagern. Der Eintritt in diese neue Zeitvorstellung ermöglicht eine doppelte Umkehrung. Indem der palästinensische Kampf in die Perspektive des siegreichen und tausendjährigen *djiha* integriert wird, wird es einerseits möglich, die Niederlage zu verleugnen. Gleichzeitig verwandelt sich der junge Märtyrer von einem Opfer zu einem Helden. Andererseits löst die religiöse Zeitvorstellung den Widerspruch zwischen Unterstützung der Staatskonstruktion und Skepsis über die Möglichkeiten seiner Realisierung auf. Die Zweifel an der Realisierung staatlicher Autonomie in nächster Zukunft machen es nämlich unmöglich, die eigene persönliche Geschichte mit dem politischen Ziel in Einklang zu bringen. Die Akzeptanz, sich selbst der nationalen Befreiung und der Staatsgründung zu opfern, kann hingegen diesen Widerspruch zwischen Nationalismus und persönlicher Selbstverwirklichung überwinden. Der Märtyrer transzendierte seine eigene Geschichte, indem er sie mit der siegreichen Figur des *shahid* verknüpft – was so viel heißt wie: „Die Verwirklichung meiner Selbst wird sich durch den nationalen Kampf vollziehen, der zwar nicht jetzt erfolgreich sein wird. Aber das ist nicht wichtig; denn ich bin bereit, mich für ein Ziel zu opfern, das über mich als Person hinausgeht.“

4. Der Wunsch nach Einheit und die Nostalgie von der verlorenen Einheit

Zusätzlich zu den strategischen Gesichtspunkten des palästinensischen Märtyrertums lässt sich die Frage nach der nationalen Einheit als weitere Thematik aus dem Märtyrer-Diskurs herauslesen, die im übrigen in ähnlicher Weise in den iranischen Testamenten der zweiten Phase wieder zu finden ist. Die Zeit nach den Osloer Verträgen ist charakterisiert durch Konflikte zwischen der neu eingeführten palästinensischen Autonomiebehörde und den islamistischen Organisationen. Die inneren Spaltungen der palästinensischen Gesellschaft treten dadurch offen zu Tage. Die oft gewalttätige Repression, die von der Autonomieregierung gegenüber den Islamisten vorgenommen wird, hat in besonderem Maße die Erfahrungen geprägt: Denn die Islamisten sind der Repression ausgesetzt, obwohl sie den nationalen Befreiungskampf fortsetzen. Die *shebab* (die jungen Männer) der ersten Intifada, die Seite an Seite gekämpft hatten, spalten sich nun zwischen palästinensischen Polizisten und Islamisten auf, wobei erstere manchmal die Aufgabe haben, ihre ehemaligen Genossen zu foltern (vgl. Laetitia 1997, 122). Diese Erfahrung ist zentral für die jungen Palästinenser. Sie betonen, wie sehr das palästinensische Gefängnis sie geprägt hat, mehr noch als das israelische; denn sie sind das Opfer der schlechten Behandlung ihrer Landsmänner geworden. Die Verletzungen werden umso stärker empfunden, da die Idee vorherrscht, dass der nationale Kampf Einheit benötigt, und deshalb alle politischen Gegensätze illegitim sind.

Die Kritik der „Verräter“ oder der „falschen Anhänger“ drückt somit auch den Wunsch aus, dass die Einheit im Kampf wieder hergestellt wird und interne Spaltungen der palästinensischen Gesellschaft verschwinden. Der innere Feind ist derjenige, der es ablehnt zu kämpfen, wenn er nicht gar die Kämpfer verfolgt, oder der Schwarzhandel betreibt und die nationale Sache vergisst. „Meine Seele zerbricht, wenn ich sehe, wie die Muslime ihre Pflichten gegenüber dem *djihad*, auf dem Weg zu Gott, dem Allmächtigen vernachlässigen (...). Sie reiben sich die Hände aus der Ferne, denken, ohne einen Schritt in die Richtung der Befreiung der Unterdrückten

zu machen.“¹⁸ Das Bezeichnende der Rhetorik islamistischer Gruppen ist, dass die politische Kritik in religiöser Sprache formuliert wird. Das Religiöse wird damit zu einem Diskurs, der es ermöglicht, überhaupt politisch zu sprechen. So gehört bei den Palästinensern wie bei den Iranern der Feind in die Kategorie der Unreinen, die sich von der Reinheit der Märtyrer absetzt.

Der Märtyrer versucht also, die nationale Gemeinschaft in der Reinheit seines Opfers zusammenzuschweißen. Allerdings unterscheidet sich die Vorstellung von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer nationalen Versöhnung bei den Palästinensern und den Iranern. Im Iran ist es die Regierung, die die jungen Leute als Märtyrer gegen den Willen der Bevölkerungsmehrheit ins Feld schickte. In den palästinensischen Gebieten besitzen die Märtyrer neuerdings die Unterstützung der Gesellschaft, nachdem die Mehrheit vorher dagegen war. Damit wird indirekt auch deutlich, dass sich die Bevölkerung mehr und mehr von der Autonomiebehörde distanziert. Den Palästinensern scheint eine nationale Versöhnung also noch möglich, während die iranischen Märtyrer von der feindlichen Haltung der Gesamtgesellschaft gegenüber ihren Taten ausgehen. Deswegen können die palästinensischen Selbstmordattentäter jedoch, nachdem sie harte Kritik am inneren Feind geäußert haben, zur Sühne aufrufen und Vergebung versprechen. Dabei benutzen sie Worte aus dem Bereich der Familie – Brüder, Söhne etc. –, um die Gemeinschaft unter den Mitgliedern der palästinensischen Gesellschaft symbolisieren zu können: „Werdet Ihr sühnen? Kehrt Ihr zu Eurem Gott, Eurem Volk zurück, so werden Eure Sünden vergeben. Macht Ihr das nicht, ist Eure niedrige Gesinnung offensichtlich.“¹⁹

In den Testamenten iranischer Märtyrer findet sich kein solcher – wie oben zitierter – Aufruf zur Sühne vor allem in den Forderungen, die an die Familie gerichtet werden. Jede Form der Trauer über den Tod der Person soll verhindert werden. Denn diese Trauer könnte als Opposition zur Revolutionsregierung ausgelegt werden, die die jungen Leute in den Tod geschickt hat. Während sie andere aufrufen, ihnen im Märtyrertum zu folgen und über die Abneigung gegenüber ihren Taten wissen, formulieren sie mehrere Verbote für

¹⁸ Testament von Ismail al Ma'souabi, Mitglied des Hamas, Attentäter eines Anschlags am 22. Juni 2001 am Grenzposten Eretz, bei dem zwei Soldaten getötet wurden.

¹⁹ Testament von Hâmad Abu Hajla, zitiert nach ebd.

jeglichen Ausdruck von Trauer und beschreiben sorgfältig die Einzelheiten der froh-festlichen Beerdigungsfeier. „Seid glücklich über meinen Märtyrertod, feiert ihn, macht überall Licht ... und vor allem weint nicht.“²⁰ Derartige Verbote finden sich nicht in den Testamenten palästinensischer Märtyrer, wenn auch die Bilder einer Beerdigungszeremonie mit denen einer Hochzeit wie im Iran miteinander verbunden werden. Doch sind sich die palästinensischen Selbstmordattentäter der Unterstützung ihrer Tat sicher und erinnern deshalb nur an die Kosten des nationalen Kampfes. Trauer- und Schmerzensäußerungen sind möglich und erlaubt, solange sie durch das Ziel des nationalen Kampfes transzendiert werden.

5. Reinheit versus westliche Korruption: Moralität und Spiritualität als Waffen

Die Modernität des Märtyrer-Phänomens in seiner internen und externen strategischen Bedeutung, sei es nun im Iran oder in Palästina, darf nicht nur in dem jeweiligen geographischen und gesellschaftlichen Rahmen interpretiert werden, in dem der jeweilige Konflikt sich verortet. Es handelt sich bei den beiden hier genannten Fällen auch um eine Handlung, die ihren Sinn in dem Verhältnis zur als unterdrückend empfundenen, westlichen Welt erhält. Israel stellt für die Palästinenser in diesem Zusammenhang den Vorposten des „Abendlandes“ dar, wie Interviews mit jungen Leuten aus den palästinensischen Gebieten verdeutlichen. Sie machen auf der politischen Ebene zwar eine klare Unterscheidung zwischen den USA, die als unumschränkt pro-israelisch gesehen werden, und Europa (insbesondere Frankreich), das in seinen Stellungnahmen als differenzierter gilt. In einer weltanschaulichen Perspektive stellen die Islamisten jedoch alle westlichen Nationen auf eine Ebene. Das Märtyrertum erscheint ihnen darum als ein Akt, der die absolute Distanz zum Konsumverhalten und Hedonismus – zwei Charakteristika, die mit der westlichen Welt assoziiert werden – belegt. Aus der Sicht der Kandidaten für ein Selbstmordattentat zeigt ihre Op-

ferbereitschaft in klarer und deutlicher Weise ihre Zugehörigkeit zu einer anderen, spirituellen Welt höchster moralischer Werte.²¹

Die jungen Leute finden in ihrer Bereitschaft zum Märtyrertum, das gegen wirtschaftliche, technische und kulturelle Vormacht und alltägliche Unterdrückung gerichtet wird, einen Wert und einen Sinn, der im Bereich der Spiritualität liegt. Angehörigen westlicher Gesellschaften wird der Zugang zu diesem Bereich schlicht weg verweigert. Die moralische Integrität, das rigorose Verhalten und der absolute Gehorsam gegenüber den religiösen Vorschriften stellen in dieser Sicht die Garantien für eine Überlegenheit gegenüber der westlichen Welt dar, die zwischen Egoismus, hohen Scheidungsraten und Homosexuellen untergehen wird.

Die Rhetorik und die Operationen steigern sich in dem Maße in ihrer Gewalttätigkeit, in dem die verachteten Werte dieser westlichen Moderne längst unter den jungen Palästinensern verbreitet sind, und oft eben selbst unter denen, die sie ablehnen. Für die jungen Palästinenser ist die westliche Welt nämlich keine ferne Vorstellung, sondern befindet sich vor ihrer Haustür, unter anderem in der Form der israelischen Gesellschaft. Sie kennen genau die Normen und Werte und sind vom technologischen Fortschritt fasziniert, den viele bestens beherrschen.²² Die Betonung der Spiritualität bringt also auch die Frustration über einen vorenthaltenen und daher umso stärker ersehnten Konsum zum Ausdruck. Die jungen Palästinenser fühlen sich im Grunde mit einer internationalen Jugendkultur verbunden, deren Marken, „Look“ und Musik sie perfekt beherrschen. Jedoch bleibt die Teilhabe daran für die meisten unter ihnen versperrt. Nicht nur dass sie die materiellen Voraussetzungen nicht besitzen, sie fühlen sich gleichzeitig abgelehnt, verachtet und als Hinterwäldler abgestempelt, deren technologische Kompetenz nicht anerkannt wird. In dieser Hinsicht ist die Auswahl der Ziele der Selbstmordattentate – Diskotheken, Cafés, Busbahnhöfe oder militärische Einrichtungen – nicht willkürlich. Zunächst einmal besitzen die zivilen Orte den taktischen „Vorteil“, viele Menschen,

²⁰ Testament von Mohammadé Silzpour, Keahan, 14. April 1984, zitiert nach Khosrokhavar 1995, 161.

²¹ Spiritualität und spirituelle Werte werden hier als Begriffe benutzt, die auf der einen Seite eine Opposition zu dem als materialistisch und konsumorientiert identifizierten Westen verdeutlichen sollen. Auf der anderen Seite beschreiben sie die aus den Verpflichtungen des Islams abgeleitete Idee, dass eine totalisierende Religionspraxis das Individuum von politischen und sozialen Zwängen befreit.

²² Die palästinensische Bevölkerung zählt z. B. viele Ingenieure, die im Ausland ausgebildet worden sind.

d. h. potenzielle Opfer, anzuziehen. Auf einer zweiten Ebene repräsentieren insbesondere die Vergnügungsorte eine Form westlicher „Ausschweifungen“, die eine sorgenfreie und verwöhnte Jugend versammeln – das Symbol für die Ungerechtigkeit, der sich die Palästinenser unterworfen fühlen. Sie selbst hingegen fühlen sich jeglicher Zukunftsperspektive beraubt. Eine der wichtigsten Lobreden, die der neuen positiven Figur der Palästinenser – dem Chef der libanesischen Hisbollah, Nasrallah – entgegengebracht werden, ist gerade seine Fähigkeit, mit den westlichen Politikern, insbesondere den israelischen, von gleich zu gleich sprechen zu können. Mit Nasrallah können – so die Palästinenser – die Araber ihre Haltung als Unterdrückte ablegen, so dass sie sich nicht mehr von ihren Gesprächspartnern beeindrucken lassen.

An dieser Stelle sei kurz ein Vergleich der palästinensischen Märtyrer mit den Attentätern vom 11. September 2001 von New York und Washington vorgenommen. Man hat immer wieder das Erstaunen geäußert, dass letztere eine solche Operation durchgeführt haben, obwohl sie die westlichen Lebensformen vollkommen integriert hatten. Die oben genannten Faktoren, die das ambivalente Verhältnis von Ablehnung und Faszination der westlichen Welt strukturieren, können sich aber auch in dem Kontakt zu dieser Welt verstärken. Die materielle Frustration kann zwar abnehmen, aber die unterdrückenden und verachtenden Vorstellungen, die mit dem Westen in der arabischen Welt verbunden werden, werden umso stärker empfunden. Die westlichen Medien, insbesondere das Fernsehen, spielen dabei eine entscheidende Rolle. Junge Muslime weisen ständig auf Beispiele in insbesondere amerikanischen Filmen und TV-Serien hin, in denen der Araber die Rolle des Bösen, des Lächerlichen oder Dummen spielt und mit den Stereotypen von Polygamie und Kamelen assimiliert wird. Das Identifikationsprinzip, auf denen diese audiovisuellen Produktionen unter anderem beruhen, funktioniert hier also mit umgekehrten Vorzeichen. Die Bilder werden geradezu als Aufforderungen verstanden, sich mit erniedrigenden Karikaturen zu identifizieren. Die Virulenz der Kritik gegenüber den westlichen Medien unter den arabischen Emigranten islamischen Glaubens zeigt, wie sehr die jungen Leute diese als entscheidende Grundlage der Öffentlichkeit ansehen. Selbst wenn – so die Emigranten in ihren eigenen Ausführungen – der Zugang zu staatlich garantierten sozialen Absicherungen eine Kompensation zu dieser Stigmatisierung im öffentlichen Raum darstellt, so werden

diese Bilder als Angriff auf die eigene Würde begriffen und provozieren entsprechende Bitterkeit. Die islamistische Ideologie setzt die Doppeldeutigkeit des Verhältnisses zum Westen als Rekrutierungsmittel ein, indem die Beherrschung moderner Technik und die Zurückweisung „korrumpierter“ Werte miteinander verknüpft werden, wobei diese Ablehnung vor allem die Vorherrschaft derer betrifft, die diese Werte vertreten.

Die Vergleichbarkeit zwischen palästinensischen Märtyrern und den Attentätern des 11. September 2001 endet jedoch eindeutig bei der Lektüre des Testaments von Mohammed Atta, das das FBI nach dem Anschlag auf das World Trade Center gefunden haben soll, und das vom Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ veröffentlicht wurde.²³ Stellt man dieses Testament denen der palästinensischen und iranischen Märtyrer gegenüber, so stimmt es keineswegs mit den gewöhnlichen Kriterien, die zu der Verfassung eines Märtyrer-Testaments gehören, überein und beinhaltet viele dogmatische Fehler. So weist der Autor des gefundenen Testaments z. B. auf die Purifikationsrituale seines Körpers nach dem Tod (Wechseln der Kleidung, Waschungen etc.) hin. Dabei ist es gerade das Spezifikum eines Märtyrers, den Tod im Zustand der Reinheit zu erreichen. Jede Veränderung seines Körperzustands ist im Gegenteil verboten. Ein anderes Element ist neu: Das Testament ist von zwei Zeugen unterzeichnet, was für die Märtyrer-Testamente unüblich ist. Letztendlich ähnelt das gefundene Testament mehr einer Zusammenstellung von muslimischen Regeln für einen normalen Toten als dem Testament eines Märtyrers.

6. Das Märtyrertum: eine individualistische Selbstbestätigung gegenüber dem Kollektiv

Neben der Selbstversicherung gegenüber der westlichen Welt besitzt das Märtyrertum zusätzlich die Funktion einer – wenn auch paradoxen, weil durch den eigenen Tod herbeigeführten – Selbstbestätigung als Individuum gegenüber der eigenen Gesellschaft. Der palästinensische Märtyrer weist auf die unveräußerliche Rolle der Jugend in einer Gesellschaft hin, in der nach den Osloer Verträgen die patriarchalischen Entscheidungsstrukturen wieder aufgelebt und

²³ *Der Spiegel* vom 1. Oktober 2001.

durch die Autonomiebehörde politisch verfestigt worden sind. Die erste Intifada war nämlich auch ein Moment der politischen Macht-ergreifung der jungen Leute, die die traditionellen Hierarchien umwarfen und sich allein auf die Legitimität des nationalen Kampfes beriefen. Seit der Einführung der Autonomiebehörde in den palästinensischen Gebieten hat jedoch die Reaktivierung der in Frage gestellten patriarchalischen Gemeinschaftsstrukturen dazu gedient, die jungen Leute der ersten Intifada auf ihre traditionellen Rollen zurückzudrängen und in bestimmte Bahnen zu lenken. Die Politisierung des Islams ermöglicht nun, diese Hierarchie erneut zu hinterfragen. Die Legitimität wird in diesem Fall über eine neu interpretierte Religiosität hergestellt, die gegen die patriarchalischen Strukturen und traditionelle Religionskonzeption opponiert. Man könnte folglich sagen, dass die jungen Leute, insbesondere junge Frauen, den Koran gegen den Vater ausspielen. Die Distanz des politisierten Islams zu der traditionellen routinierten Religionspraxis wird auf verschiedenen Ebenen deutlich. So ist z. B. die Familie nicht mehr der höchste Wert, was die Mütter, die sich über die steigende Religiosität ihrer Söhne Sorgen machen, deutlich erkennen. Ein „traditioneller“ Diskurs über die Märtyrer lässt sich zwar noch bei einigen jungen Engagierten in der Intifada erkennen, jedoch niemals bei den Mitgliedern des Hamas oder des Djiha: „Ich will zum Märtyrer werden. Jede Nacht, wenn ich schießen gehe, denke ich daran. Überhaupt habe ich viele Brüder, es ist nicht schlimm für meine Familie, wenn ich sterbe. Und nach dem Tod erwartet mich das Paradies, die Ehren und die Frauen. Was habe ich hier noch zu verlieren? Hier lebe ich sowieso nicht richtig.“²⁴ In dem eher „traditionellen“ Diskurs über das Märtyrertum spielt die Frage nach der Unterstützung der Familie eine große Rolle für die Herausbildung der Opferbereitschaft. Die Belohnungen für den Märtyrertod werden in diesem Diskurstyp ebenfalls häufig zitiert. Dieser Aspekt fehlt in der neueren Rhetorik der islamistischen Organisationen. Zwar wird die mögliche Belohnung in einem Leben nach dem Tod in der Vorbereitungszeit der Märtyrer häufig benutzt, jedoch wird sie nicht zu einem Moment der Motivation zur Tat stilisiert. Die Erwähnung der Belohnungen nach dem Tod würde die Reinheit der „Märtyrerhandlung“ aufweichen. Die finanzielle oder materielle Unterstützung, die die Selbstmordattentäter vor ihrem Tod für die

²⁴ Anglistikstudent der Universität von Hebron, Interview im September 2001.

eigenen Familienangehörigen darstellten, bleibt ebenfalls bei den Islamisten unerwähnt; denn der *djiha* ist der einzig zu verfolgende Wert.

Die Fähigkeit, das höchste Opfer zu bringen, spielt eine herausragende Rolle in politischen Legitimations- und Deligitimationsprozessen. Im Iran diene sie dazu, die herrschende Regierung bei sinkender Popularität erneut zu legitimieren. In den palästinensischen Gebieten profitiert die islamistische Opposition von einer starken sozialen Legitimität. Die Tatsache, dass junge Menschen akzeptieren, sich für den nationalen, von der breiten Bevölkerung unterstützten Kampf zu opfern, entzieht allen Versuchen, andere Werte zu etablieren, jegliche Grundlage. Auch wenn nämlich die jungen Palästinenser die nationale Sache unterstützen, glaubt die Mehrheit von ihnen nicht mehr an die Möglichkeit, dass sich die nationale Autonomie kurzfristig mit den aktuellen Kampfmitteln und in den gegebenen Machtverhältnissen realisieren lassen könnte. Vor der Al-Aqsa-Intifada betonten junge Erwachsene vor allem Ziele im Rahmen eines individuellen Lebens und passten diese an einen persönlichen, wenn auch sehr beschränkten Erwartungshorizont an. Allein die Tatsache, dass eine Minderheit junger Menschen den Kampf wieder aufgenommen hat und sich dabei selbst opfert, macht heute aus dem nationalen Kampf erneut das alleinige und unumstößliche Lebensziel, zumal sich die Lebensbedingungen durch den desolaten Zustand der palästinensischen Wirtschaft verschlechtert haben. Dadurch verstärkt sich die Eindimensionalität der Identitätsoptionen der jungen Palästinenser. Die Existenz der Märtyrer bringt – neben anderen historischen Faktoren – die palästinensische Gesellschaft dahin, aus dem Nationalismus sowohl die einzig mögliche Lesart der Realität als auch den exklusiven Bezugsrahmen zu machen, in dem Handlungen ihre soziale Legitimität erlangen. Das Märtyrerphänomen baut dabei auf der Verschmelzung von drei Dimensionen auf: eine sich verallgemeinernde (schichtunabhängige) Hoffnungslosigkeit, die jede politische Aktion im Rahmen der nationalen Gesellschaft zu einer uneinlösbaren Utopie werden lässt, eine Sakralisierung der Nation, die nur im Opfer des eigenen Lebens ihre Reinheit und Einheit findet, und schließlich eine gesellschaftliche Konfiguration, die dem Individuum jegliche Entfaltungsmöglichkeit verbaut. Der Märtyrer in der palästinensischen Gesellschaft ist in diesem Sinne mit dem Bassidji während des iranisch-irakischen Kriegs vergleichbar. Die Form, in der diese drei Ebenen

aufeinander bezogen werden, unterscheidet sich jedoch je nach politischer und geostrategischer Konstellation, in der sich das Märtyrerphänomen entwickelt. In dieser Hinsicht besitzt jedes Selbstmordattentat seine Partikularität.

Literatur

- Becker, Annette (1994): La guerre et la foi. Paris: Colin.
- Bennet, J. (2002): The New Suicide Bombers: Larger and More Varied Pool. *The New Yorker*, 21.6.2002.
- Bocco, Riccardo/Brunner, Matthias/Rabah, Jamil (2001): International and Local Aid During the Second Intifada. An Analysis of Palestinian Public Opinion in the West Bank and the Gaza Strip. Report II, IUED-Graduate Institute of Development Studies, Université de Genève.
- Bocco, Riccardo/Destremau, Blandine/Hannoyer, Jean (eds.) (1997): Palestine, Palestiniens: territoire national, espaces communautaires. Les cahiers du CERMOC, n°17. Beyrouth: CERMOC.
- Botiveau, Bernard (ed.) (1998): La Palestine d'Oslo: les avatars d'une construction nationale. *Monde Arabe Maghreb-Machreq*, n° 161, Paris, La Documentation Française.
- Botiveau, Bernard (1999): L'Etat Palestine. Paris, Presses de Sciences Po.
- Botiveau, Bernard/Signoles, Aude (eds.) (2002): D'une Intifada à l'autre: les quotidiens en Palestine. *Egypte/Monde arabe*. Le Caire: Cédéj.
- Bourdieu, Pierre (1971): Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12, pp. 295–334.
- Bowersock Glen W. (2002): Rome et le martyr (1995). Paris: Flammarion.
- Bozarslan, Hamit (2002): From Political Struggle to Self-sacrifice. Three Essays on Violence in the Middle East. Princeton: Rynner.
- Bucaille, Laetitia (1997): Gaza: la violence de la paix. Paris: Presses de Sciences Po.
- Bucaille, Laetitia (2002): Les itinéraires de reconversion des jeunes de l'Intifada: la dissolution d'un mouvement social, in: Mounia Bennani-Chraïbi/Olivier Fillieule (eds.): Appel d'aire: résistances et protestations dans les sociétés musulmanes. Paris: Presse de Science Po, pp. 199–200.
- Burgat, François (2002): L'islamisme en face. Paris: La Découverte.
- Burgat, François/Roussillon, Alain/Roy, Olivier. (2001): Polémique entre chercheurs à propos de l'Islam politique. *Esprit*, n° 277, pp. 82–138.
- Butel, Eric (2001): Le martyr dans les mémoires de guerre des combattants iraniens engagés dans la guerre Iran-Irak de 1980-1988. Paris: EHESS. (Diss.)
- Centlivres, Pierre (ed.) (2001): Saints, sainteté et martyr: la fabrication de l'exemplarité. Neuchâtel, Editions de l'Institut d'ethnologie(Verlag), Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme (Verlag), Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, n° 15, Paris.
- Durkheim, Emile (1930): Le suicide. Paris: PUF.
- Eickelman, Dale F./Piscatori, James (1996): Muslim Politics. Princeton: University Press.
- Elwert, Georg (2002): Sozialanthropologische und ethnologische Gewaltforschung, in: Wilhelm Heitmeyer/John Hagan (Hrsg.): Handbuch für Gewaltforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 330-367.
- Embaló, Birgit/Neuwirth, Angelika/Pannewick, Friederike (2001): Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser. Survey der Modernen Palästinensischen Dichtung. Beirut/Würzburg: Ergon.
- Feldner, Yotam (2001): Debating the Religious, Political and Moral Legitimacy of Suicide Bombings, Teil 1 (02/05/01), Teil 2 (03/05/01), Teil 3 (26/07/01) et Teil 4 (30/10/01). Washington: Memri.
- Girard René (1972): La violence et le sacré. Paris: Grasset.
- Hamzah, Dyala. (2002): Intifâda's Fidâ': Suicide or Martyrdom? (Trans)Nationalist Icons, Islamic Consultation and Some Notions of Modern Polity. Vortrag fuer Third Mediterranean Political and Social Meeting, Robert Schuman Center, Institut Européen de Florence.
- Hassan Nasra (2001): Talking to the "human bombs": an arsenal of believers. *The New Yorker*, 19.11.2001.
- Hroub, Khalid (2000): Hamas: Political Thought and Practice. Institute for Palestine Studies (verlag), Washington: Verlag.
- Ion, Jacques/Peroni, Michel (eds.) (1997): Engagement public et exposition de la personne. Paris: de l'Aube.
- Jaber, Hala (2002): Inside the world of the Palestinian suicide bomber. *Sunday Times*, 24.03.2002.
- Kepel, Gilles (2000): Djihad, expansion et déclin de l'islamisme. Paris: Gallimard.
- Khalidi, Rashid (1997): Palestinian Identity. New York: Columbia University Press.
- Khosrokhavar, Farhad (2002): Les nouveaux martyrs d'Allah. Paris: Flammarion.
- Khosrokhavar, Farhad (1995): L'islamisme et la mort. Paris: L'Harmattan.
- Koselleck, Reinhart (1997): L'expérience de l'histoire. Paris: Gallimard/Seuil.
- Kuttab, Daoud (1988): A Profile of the Stonethrowers. *Journal of Palestinian Studies*, 67, pp. 14–23.
- Labat, Séverine (1998): Islamisme et violence: le cas de la Palestine, in: Michel Wieviorka (ed.): Un nouveau paradigme de la violence? Cultures et Conflits. Paris: L'Harmattan, pp. 119–174.
- Larzillière, Pénélope (2001): First and Second Intifadas: evolution in the Meaning of the National Struggle for the Palestinian Youth. *ISIM Newsletter*, 8, p. 31.
- Larzillière, Pénélope (2002): Palästinensische Studenten in Deutschland und Frankreich im Vergleich: Netzwerkmechanismen und Wege der Identitätskonstruktion, in: A. Escudier (Hrsg.): Islam und Moderne. Der gesellschaftliche Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland. Göttingen: Wallstein, S. 107–120.
- Larzillière, Pénélope (2003): Construction nationale et construction de soi: l'évolution de l'engagement politique des jeunes Palestiniens de la première à la deuxième Intifada, in: Bernard Botiveau/Aude Signoles (eds.): D'une Intifada à l'autre: les quotidiens en Palestine. *Egypte/Monde arabe*. Le Caire: Cédéj.
- Legrain, Jean-Francois (1996): La Palestine: de la terre perdue à la reconquête du territoire. *Cultures et Conflits*, 21–22, pp. 171–221.
- Legrain, Jean-Francois (2002): Le fantôme d'Arafat. *Critique internationale*, 16, pp. 40–48.
- Legrain, Jean-Francois (1997): Palestine: les bantoustans d'Allah, in: Riccardo Bocco/Blandine Destremau/Jean Hannoyer (eds.) (1997): Palestine, Palestiniens: terri-

- toire national, espaces communautaires. Les cahiers du CERMOC, n° 17.
 Beyrouth : CERMOC, pp. 85–101.
- Lemarchand, Philippe/Lamia, Radi (1996): Israël/Palestine demain: Atlas prospectif.
 Paris: Complexes.
- Mayer, Jean-François (2001): Cults, Violence and Religious Terrorism: An International Perspective. *Studies in Conflict and Terrorism*, 24, pp. 361–376.
- Mishal, Shaul/Sela, Avraham (2000): *The Palestinian Hamas. Vision, Violence and Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Müge Göçek, Fatma (2002): *Social Construction of Nationalism in the Middle East*. New York: State University of New York Press.
- Nathan, Wachtel (1971): *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard.
- Pannewick, Friederike (2002): The Motif of Crucifixion in Arabic Poetry: Sacrifice, Victimhood or the Other Side of Heroism?. *Communication pour Martyrdom and/in Modernity*, colloque sous sa direction, Wissenschaftskolleg zu Berlin, 6.-8.6.2002.
- Pavlovsky, Agnès (2000) *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*, Paris: L'Harmattan.
- Picaudou, Nadine (ed.) (1999): *La Palestine en transition. Les annales de l'autre Islam*, 8. Lille: INALCO.
- Picaudou, Nadine (1997): *Les Palestiniens un siècle d'histoire*. Paris: Complexes.
- Roy, Olivier (1992): *L'échec de l'Islam politique*. Paris: Le Seuil.
- Shikaki, Khalil (2001): Old Guard, Young Guard: The Palestinian Authority and the Peace Process At Cross Roads. [URL: www.amin.org/eng/khalil_shikaki/2001/00nov2001.html, Stand 04.09.2003]
- Wieviorka, Michel (2003): Terrorismes, une rupture historique? in: Montbrial, Thierry/Moreau Defarges, Philippe: *Les grandes tendances du monde-IFRI. RAMSES*, Paris, Dunod, 2002, p. 29–42
- Wieviorka, Michel (ed.) (1998): *Un nouveau paradigme de la violence? Cultures et Conflits*, 29/30, pp. 9–59.
- Wieviorka, Michel (1988): *Sociétés et terrorisme*. Paris: Fayard.
- Zoroya, Gregg (2002): Her decision to be a suicide bomber. *USA Today*, 22.04.2002, p. 1.

Die Autorin:

Dr. Pénélope Larzillière
 Marie Curie Research Fellow
 Center for Research in Ethnic Relations
 University of Warwick
 CV47AL Coventry

E-Mail: P.Larzilliere@warwick.ac.uk